

SUBJECTIVITY, INTERSUBJECTIVITY AND CORPORALITY IN THE HUMEAN THEORY OF INDIRECT PASSIONS

Leandro Guerrero

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina

leandro_g00@hotmail.com

Abstract

The aim of this paper is to study Hume's theory of indirect passions. It intends to indicate the link with (a) an intersubjective field that acts as a framework for the affective development of the subject and (b) the irreducibly embodied nature of it. To do this, firstly, I broadly reconstruct Hume's classification of the passions; secondly, I discuss the idea that indirect passions are simple impressions and I argue that this does not prevent Hume from being able to think of the surrounding conditions as causally necessary for the appearance of these impressions within the bundle of perceptions that make up the mind; and thirdly, I argue for the claim that these causal conditions are cognitive: as various cognitive mediations are incorporated, our passions acquire progressive degrees of sophistication that allow us to think about the refinement and gradual development of the individual's affective (and cognitive) structure.

Keywords: affection, cognition, subjectivity, intersubjectivity, embodied subject.

Received: 18 – 11 – 2016. Accepted: 23 – 02 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.881>

SUBJETIVIDAD, INTERSUBJETIVIDAD Y CORPORALIDAD EN LA TEORÍA HUMEANA DE LAS PASIONES INDIRECTAS

Leandro Guerrero

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina
leandro_g00@hotmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es estudiar la teoría humeana de las pasiones indirectas. Pretende señalar el vínculo entre un campo intersubjetivo que oficia de marco para el desarrollo afectivo del sujeto y el carácter irreductiblemente *encarnado* del mismo. Para ello: a. se reconstruye esquemáticamente la clasificación humeana de las pasiones; b. se discute la idea de que las pasiones indirectas son impresiones simples y se sostiene que esto no impide a Hume poder pensar las condiciones circundantes como causalmente necesarias para la aparición de estas impresiones dentro del haz de percepciones que conforman la mente; c. se defiende la tesis de que estas condiciones causales son de carácter *cognitivo*: a medida que se incorporan diversas mediaciones cognitivas, nuestras pasiones adquieren progresivos grados de sofisticación que permiten pensar el refinamiento y desarrollo gradual de la estructura afectiva (y cognitiva) del individuo.

Palabras clave: afección, cognición, subjetividad, intersubjetividad, sujeto *encarnado*.

Recibido: 18 – 11 – 2016. Aceptado: 23 – 02 – 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.881>

Introducción¹

El objetivo de este trabajo es ofrecer un estudio crítico del tratamiento humeano de las pasiones indirectas e indicar el vínculo de su teoría de las pasiones con la conformación de la subjetividad y con el marco de un campo intersubjetivo únicamente dentro del cual puede surgir y desarrollarse el sujeto. Asimismo, se busca resaltar el carácter *encarnado* que adquiere dicho campo intersubjetivo.

Aunque hay un número elevado de estudios de excelencia académica sobre la cuestión, muchos de los cuales ya son considerados “clásicos” por los especialistas en la filosofía de Hume, prácticamente ninguno de ellos refiere de manera directa al vínculo entre pasiones, subjetividad y corporalidad. Los pocos estudios que sí se percantan de la relevancia que adquiere el tópico de la corporalidad, como el de Annette Baier (1991), lamentablemente carecen de un abordaje profundo del tema que conecte sistemáticamente con los elementos teóricos centrales de la psicología afectiva elaborada por Hume. Este trabajo pretende dar un primer paso en un abordaje de esas características, focalizándose especialmente en la teoría humeana de las pasiones indirectas. Soy de la opinión de que también puede extenderse este estudio de la subjetividad y sus vínculos con la corporalidad a otras partes de su teoría, aunque en el presente trabajo no se ofrecerá ningún argumento para apoyar esta idea, ni se discutirán otras partes de su sistema filosófico.

En el primer apartado se reconstruye esquemáticamente la clasificación humeana de las pasiones. En el segundo apartado se discute la idea de que las pasiones indirectas son impresiones simples. En particular, contra ciertas lecturas de su teoría, se sostiene que esto no impide a Hume poder pensar las condiciones circundantes como causalmente necesarias para la aparición de estas impresiones dentro

¹ Las referencias al *Tratado de la naturaleza humana* serán abreviadas con la letra T, seguida del número de libro, parte, sección y párrafo. También se incluye la paginación de la edición estándar de Selby-Bigge. De modo que, por ejemplo, T1 refiere en general al libro 1 del *Tratado* mientras que T1.1.1, 1 refiere específicamente al primer párrafo de la primera sección de la primera parte del libro uno, correspondiente a la página 1 de la edición mencionada. Salvo indicación contraria, todas las traducciones (de los textos de Hume tanto como del resto de la bibliografía), son propias.

del haz de percepciones que conforman la mente, pero sí supone la subordinación o el reemplazo de una mirada “lógica” o “conceptual” por una mirada “naturalista” o “psicológica” de los fenómenos afectivos o pasionales. En el tercer apartado se discute la idea de que estas condiciones causales psicológicamente necesarias para que ciertas vivencias pasionales tengan lugar son de carácter *cognitivo*. Mientras que todas las pasiones, en tanto impresiones simples, se definen por ser esencialmente vivencias *afectivas*, caracterizadas por ser percepciones placenteras o dolorosas, a medida que a ellas se les incorporan diversas mediaciones cognitivas que responden a la relación del sujeto, por un lado, con el medio y, por el otro, con otros seres sensibles, aquellas adquieren diversos grados de sofisticación que permiten pensar el refinamiento y desarrollo gradual progresivo de la estructura afectiva (y cognitiva) del individuo. El cuarto apartado comenta brevemente el otro par de pasiones indirectas tratado por Hume además del par orgullo/humildad; me refiero al amor y al odio. Finalmente, el último apartado propone las conclusiones preliminares que pueden extraerse del recorrido que se llevó a cabo.

I

En un capítulo introductorio de T2 Hume indica ciertos principios de clasificación de nuestras pasiones. Refiriéndose a la distinción de T1 entre impresiones e ideas, las pasiones son obviamente impresiones, nos dice. Pero allí se dividían las impresiones en dos clases, *de sensación* y *de reflexión*: “Del primer tipo son todas nuestras impresiones de los sentidos y todo placer o dolor corporal; del segundo son las pasiones y otras emociones que se les asemejan” (T2.1.1.1, 275).

Las impresiones de sensación son *originales* en el sentido en que no surgen a partir de otras impresiones o ideas. Esto no significa que carezcan de causas, sino simplemente que deben tomarse como dato último desde el punto de vista de una ciencia de la mente, dado que sus causas son extra-mentales, es decir, corporales. Ofrecer una explicación causal de las mismas obligaría al filósofo a adentrarse en cuestiones de “anatomía y filosofía natural” (T2.1.1.2, 276). Con lo cual, Hume parece ya adelantarnos que no nos encontraremos con una discusión en torno a fluidos corporales y demás tópicos de la fisiología de la época, como sucede en otras obras anteriores sobre las pasiones, como son las de Descartes o Malebranche. Únicamente le interesa explicar

el origen de aquellas impresiones que surgen de otras impresiones o ideas antecedentes, no reducir o establecer paralelismos entre fenómenos mentales y procesos físicos o fisiológicos. Su explicación será enteramente mental, es decir, psicológica. Eso no impide, a diferencia de lo que había dicho en T1, reconocer el origen corporal y orgánico de nuestras impresiones originales y, *a fortiori*, de todos los contenidos de nuestra experiencia:

Las impresiones originales o impresiones de sensación surgen en el alma sin antecedente alguno, a partir de la constitución del cuerpo, a partir de los espíritus animales, o a partir de la aplicación de objetos a los órganos externos. Las impresiones reflexivas o secundarias proceden a partir de estas originales, ya inmediatamente o a través de la interposición de su idea (T2.1.1.1, 275).

Las sensaciones corporales de placer y dolor no son ellas mismas pasiones pero dan ocasión al surgimiento de las mismas. Pensar las pasiones como causadas por el cuerpo coincide en términos generales con las restantes discusiones de la época –Cfr. Gaukroger (1998: 1 y ss.).

Como quedó ya sugerido por la cita, es posible distinguir las pasiones en dos clases, de acuerdo con el modo en que surgen en la mente. Si lo hacen de manera inmediata a partir de una sensación de dolor o de placer son denominadas directas. Si son necesarias ciertas cualidades adicionales para su surgimiento, entonces se las denomina indirectas. La explicación de las pasiones indirectas es más complicada y demora muchas más páginas a Hume que su tratamiento de las pasiones directas, considerablemente más breve. Dada la complejidad causal-cognitiva asociada a las pasiones indirectas, ha de tratárselas como estados afectivos más sofisticados que las pasiones directas.

Entre estas últimas, Hume incluye algunos estados afectivos que no surgen a partir del placer y del dolor. Dentro de la lista, se encuentran “el deseo de castigo a nuestros enemigos y de felicidad para nuestros amigos; el hambre, la lujuria y otro pocos apetitos corporales” (T2.3.9.8, 439). Además, menciona ciertos instintos originales tales como “la benevolencia y la indignación, el amor a la vida y la bondad hacia los niños” (T2.3.4.8, 417).

La última distinción que introduce Hume es entre las pasiones que denomina *calmas* y las que denomina *violentas*. Como ha notado

acertadamente P. Árdal (1966: 9), la distinción entre calmas y violentas es, en importantes puntos, diferente a la distinción entre directas e indirectas. Ésta última refiere al modo en que las pasiones surgen y, por ende, ninguna pasión puede en algunas ocasiones ser directa y en otras, indirecta. En cambio, la distinción entre violentas y calmas refiere a la intensidad del sentimiento considerado como impresión. Una pasión calma se distingue, por ende, por el hecho de que se la experimenta, *ceteris paribus*, en una baja intensidad emocional.

Independientemente de la distinción entre pasiones directas e indirectas, incluso si entendemos que la explicación causal que involucra a éstas últimas es más compleja que la que da cuenta de las otras, Hume enfatiza que cada pasión es única e indefinible en la medida en que son, todas ellas, impresiones simples. Y sin duda lo son, pues no hay en ellas partes distinguibles como las hay en una impresión compuesta de color, sabor, aroma, textura y sonido. Por ende, una pasión es una impresión simple, es decir, no puede ser construida a partir de la conjunción de elementos más simples. Las pasiones directas e indirectas son igualmente simples. Aunque puede ser necesario apelar a los principios de asociación para ofrecer una explicación causal del surgimiento de una pasión, eso mismo no va en desmedro de su carácter de impresión simple.

II

Hume comienza su discusión en torno a nuestras pasiones indirectas estableciendo una distinción entre el objeto de una pasión y su causa. El objeto tanto del orgullo como de la humildad es el propio sujeto (*self*).² Contrariamente a lo que la primera lectura podría sugerir, no hay nada de sorprendente en esta terminología, pues está pensando en la dirección o atención de nuestro pensamiento al sentirnos orgullosos o humildes. El objeto del amor y del odio, según Hume, es otra persona diferente

² En adelante, emplearé el término español ‘sujeto’ para traducir el vocablo inglés *self*. Tal elección no es ingenua, aunque sí poco frecuente. Hume no emplea el término “subjetividad”. Tampoco es un término común entre críticos y exégetas. Hay, sin embargo, un texto clave que plantea una lectura general de la filosofía humeana haciendo especial hincapié en los procesos que intervienen en la conformación y determinación de la subjetividad. Me refiero al estudio de Gilles Deleuze (1977). Al respecto de la elección terminológica, por ende, remitimos a dicho libro.

a nosotros. Ciertamente es mucho más natural para nosotros hablar de una persona como el *objeto* de nuestro amor de lo que es hablar de nosotros mismos como el *objeto* de nuestro orgullo. Pero precisamente su elección terminológica tiene como objetivo exponer con mayor claridad ese contraste que busca establecer entre los pares orgullo/humildad y amor/odio.

La teoría de las pasiones de Hume puede ser abordada críticamente desde distintos puntos. Si nos concentramos brevemente en la pasión del orgullo, podemos ver que dicho término se emplea en muchos contextos distintos y con sentidos ligeramente diferentes: no es lo mismo decir que una persona es orgullosa, decir que el pecho de una persona se infló de orgullo o que alguien está orgulloso de su habilidad en la esgrima.

P. Árdal (1966: 17-40) sostuvo que si bien Hume no lleva a cabo algo como un análisis conceptual del término “orgullo” (o cualquier de los otros tres: humildad, amor u odio), sin embargo sería útil pensar su discusión “como si” lo hiciera, pues de esa manera podría darse mejor cuenta de cómo varían los usos terminológicos según los contextos enunciativos. Dado el carácter simple de las impresiones, Hume estaría obligado a sostener que toda relación entre el orgullo y su objeto (el propio sujeto) sería causal y contingente. Esto mismo, según Árdal, le impediría apreciar que tal relación es en realidad lógica, perteneciente al mismísimo concepto de orgullo.

Sin duda la palabra ‘orgullo’ puede referir a un concepto complejo que agrupa representaciones distintas que varían según los contextos o situaciones. En efecto, como sugerimos recién, no necesariamente es la misma emoción la que siente un hombre orgulloso de una habilidad, que un hombre orgulloso de conocer a una gran personalidad (aunque en ambos casos empleemos el mismo término). De ser así, la crítica de Árdal podría parecer adecuada. La misma va en línea con una forma de leer e interpretar críticamente el pensamiento filosófico de Hume que estuvo muy en boga durante la primera mitad del siglo pasado. Bajo el influjo de la tradición positivista del empirismo lógico y de los llamados filósofos del lenguaje ordinario (unidos únicamente en que ambos consideraban a la filosofía como una práctica apriorística de análisis lingüístico), muchos intérpretes acusaron al empirismo de Hume de confundir irremediablemente dos órdenes de cuestiones de índole totalmente distintas. El error de Hume habría sido el de mezclar problemas conceptuales (sintácticos tanto como semánticos) con cuestiones de hecho. En otras palabras, rechazaron lo que veían

como un intento de “psicologizar” relaciones que eran primera y fundamentalmente *lógicas* y que respondían a una necesidad conceptual anterior a cualquier inclinación empírica y contingente, tal como la de mecanismos psicológicos de asociación.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo veinte, hubo un cambio importante de actitud. Gracias a la popularidad que obtuvo el programa naturalista de cuño quineano, la filosofía naturalista humeana empezó a ser leída con ojos más benévolos, lo que le permitió adquirir un peso mucho más considerable en discusiones contemporáneas sobre naturalismo y filosofía de la psicología. A los ojos actuales, Hume parece más moderno y relevante de lo que había sido en muchas décadas (Cfr. Stroud, 1977: 219-224; Baillie, 2000: 10-11).

Desde este otro punto de vista (que es el que adopta este estudio), cabe pensar que la relación entre los conceptos y las impresiones a partir de la cuales adquieren su significado sea de hecho otra de la que se creía; quizás sea más satisfactorio pensar que Hume se dedica a rastrear las experiencias subjetivas simples únicamente a partir de las cuales un concepto tal podría ser inteligible para un hablante. En el caso del orgullo, nos referimos principalmente a las sensaciones subjetivas, por un lado, y a las condiciones causales antecedentes y consecuentes, por el otro, que hacen posible que una persona sienta una alta estima por sí misma.

De este modo, toda relación entre un afecto y sus presuntas causas y efectos es sin duda extrínseca y contingente, en el sentido en que podría haber sucedido que la naturaleza hubiera estipulado las cosas de otra manera, tal que el orgullo se sintiera originariamente por otra persona y no por uno mismo. Si esto parece raro, podría pensarse que es raro precisamente porque nuestro concepto de orgullo *deriva* de la forma en que *de hecho* sentimos el afecto del orgullo, por lo que las relaciones “lógicas” que parecen implicadas en nuestro concepto de “orgullo” son derivadas de las formas de darse que tiene el orgullo, que son enteramente contingentes y *a posteriori*. En este punto, el giro naturalista humeana provoca que la psicología reemplace a la lógica y que tal reemplazo no sea espurio (Cfr. Fogelin, 1985: 146-148; Waxman 1994: 52 y ss.).

Hume sostiene de manera inequívoca que, debido a que el propio sujeto (*self*) es el objeto tanto del orgullo como de la humildad, no puede ser su causa, dado que estas dos pasiones son opuestas y dos pasiones opuestas no pueden tener la misma causa, pues se

cancelarían mutuamente, dejando la mente en equilibrio. La influencia de la mecánica newtoniana en el pensamiento humeano relativo a las pasiones es evidente aquí. Las pasiones son opuestas la una a la otra de la misma manera que lo son dos fuerzas gravitacionales opuestas. En lo que concierne a su discusión, no obstante, lo importante es reconocer que existe una gran variedad de cosas cuyas cualidades pueden ocasionar estas pasiones en la mente. Nada, sin embargo, causa orgullo o humildad en una persona que no esté muy cercanamente relacionado con ella. Su intención será ofrecer un análisis exhaustivo de los rasgos que tienen en común todas estas cualidades que generan o bien orgullo o bien humildad, como parte de su explicación causal de cómo surge en nuestra conciencia una impresión simple única tal como lo son el orgullo o la humildad. En definitiva, el único criterio que puede adoptar Hume para determinar si un hombre es orgulloso o humilde es la presencia o la ausencia en el haz de percepciones de esta o aquella impresión.

Por eso mismo, Hume se dedica de inmediato a explicar los principios que deben asumirse que están actuando (*ceteris paribus*) siempre que aparece una impresión de orgullo en nuestra mente. En un primer momento, sostiene que esta pasión se encuentra entre dos ideas, tal que una la produce y la otra es producida por ella. La primera de estas ideas es la idea de la causa de la pasión y la segunda es la idea objeto de la pasión, es decir, aquello hacia lo cual tiende nuestra atención consciente una vez que estamos poseídos por la pasión del orgullo, es decir, nosotros mismos (*self*). Posteriormente, ofrecerá una imagen más precisa de estas relaciones en un análisis de lo que denomina la doble asociación de impresiones e ideas.

La idea *objeto* de nuestra pasión indirecta de orgullo (y lo mismo para la humildad) le corresponde, sugiere Hume, por *naturaleza* y por una *propiedad original*. El orgullo y la humildad *siempre*, es decir, de forma constante y fija, de manera inalterable y uniforme, refieren al sujeto que las vivencia. Yo soy el objeto de mis afecciones de orgullo y humildad porque *por naturaleza* esa es la forma en que opera esa afección. Podría haber sido diferente pero eso es terreno especulativo. Quizás por el tipo de dificultades que mencionaba Árdal (respecto de las implicancias *lógicas* y no meramente contingentes que conllevan conceptos como el 'orgullo'), Hume añade que además de referir al propio sujeto por *naturaleza*, también lo hace por *propiedad original*. Con ello parece entenderse que se trata de un impulso primario, inseparable del alma, de tal manera que no puede resolverse o reducirse o explicarse haciendo

uso de ningún otro principio. Esto parece sugerir que si bien lo que define a una pasión como el orgullo *es* su modalidad vivencial y su carácter fenomenológico, es decir, el hecho de ser una impresión simple, sin embargo, una parte no menos despreciable y, sin duda, irreductible e inseparable de esta impresión *es* su concomitante referencia al sujeto. Sin embargo, no *es lógicamente* inseparable, *es psicológicamente* inseparable.

La idea *causa* de nuestra pasión indirecta de orgullo (y lo mismo para la humildad) le corresponde, sugiere Hume, *por naturaleza* pero no así *por propiedad original*. En otras palabras, las cosas que causan en nosotros las pasiones de orgullo y humildad operan de manera natural, es decir, constante y fija, de un modo que resulta observable en todas las naciones y todas las épocas. No, sin embargo, debido a una *propiedad original*, tal que sus principios de operación pudieran haber sido previstos y proveídos de manera intuitiva por la naturaleza en cada caso particular. Por el contrario, los distintos objetos que causan orgullo y humildad, muchos de ellos productos de la industria y la técnica humanas, lo hacen en la medida en que pueden adaptarse o tomar parte de alguna cualidad general que sea compartida por todos ellos y que naturalmente opere en la mente. En otras palabras, mientras la referencia de la pasión al *yo* es irreductible y no puede resolverse en principios más generales, sino que hay que tomarlo como dato último de nuestra naturaleza, la operación de las distintas causas sí puede ser estudiada y sus cualidades, analizadas resolutivamente en principios más generales.

La clasificación de las causas de orgullo queda hecha de la siguiente manera:

- Cualidades *valiosas* de la mente
 - Ya sea de nuestras facultades: la imaginación, la memoria o el juicio.
 - Ya de ciertas disposiciones (cognitivas o afectivas): ingenio, buen sentido (*good-sense*), ilustración (*learning*), coraje, justicia, integridad.
- Cualidades *valiosas* del cuerpo
 - Belleza, fuerza, agilidad, buen porte, habilidad para bailar, para cabalgar o para la esgrima.
 - Destreza en cualquier actividad manual, negocio o manufactura.

- Cualidades *valiosas* de objetos relacionados con nosotros
 - o Relaciones como la nación, la familia o los hijos.
 - o Propiedad privada como riquezas, casas, jardines, caballos, sabuesos, vestimentas.

Ahora bien, esta clasificación todavía requiere de una distinción conceptual adicional: dentro de la causa de nuestras pasiones indirectas hemos de distinguir entre la cualidad operante y el sujeto, es decir, entre el principio causalmente activo y la propiedad o cosa en la cual se encuentra.

Clarificaremos esto a través de un ejemplo. Si tomamos la última categoría, es decir, la de los objetos relacionados con nosotros, vemos que nuestra vestimenta puede ser causa de orgullo o humildad. Nuevamente, si tomamos esta causa (la vestimenta) en ella podemos distinguir, por un lado, la cualidad causalmente operante, que en ese caso podría ser su belleza, y el sujeto en el cual se encuentra esa cualidad, que es la prenda misma.

Las cualidades últimas que Hume considera que permiten generalizar las condiciones causales generadoras de orgullo y humildad son el placer y el dolor. Cuando cierta cualidad de nuestra mente o cuerpo, o cierta cualidad de nuestra propiedad, familia o nación, nos resulta placentera, eso genera en nosotros orgullo. Cuando esas mismas cualidades nos resultan dolorosas, en cambio, dan ocasión a un sentimiento de humildad y baja estima. Por ende, a la clasificación anterior hay que resumirla en la siguiente:

- Causas de orgullo y humildad:
 - o Sujeto
 - Partes de nosotros mismos
 - Algo *externo* pero estrechamente relacionado con nosotros.
 - o Cualidad (causalmente operante)
 - Placer
 - Dolor

Este proceso causal que provoca espesor en nuestra vida afectiva adquiere su expresión más sistemática en la teoría humeana de la doble asociación de impresiones e ideas. Brevemente resumido, sucede que

hay por un lado dos ideas relacionadas y por otro lado dos impresiones relacionadas. Estas dos relaciones, cuando suceden de manera simultánea, y sólo cuando suceden de manera simultánea, producen la aparición de alguna de las pasiones del par orgullo/humildad dentro del haz de percepciones.³

Las ideas, como Hume ya ha explicado en T1, pueden relacionarse a través de tres principios de asociación: semejanza, contigüidad o causalidad. En este caso en particular, las ideas se asocian especialmente a través de los últimos dos principios, es decir, o se trata de una cualidad *muy contigua a nosotros*, tanto que *forma parte de nosotros mismos* (de nuestra mente o cuerpo) o es un objeto de nuestra *propiedad*, es decir, *unido causalmente a nosotros*.

Las impresiones, en cambio, únicamente pueden relacionarse por semejanza, lo cual es consistente con (a) el hecho de que nuestras pasiones no ocupan lugar en el espacio y, por ende, no caben las relaciones de contigüidad espacial y (b) el hecho de que la causalidad es únicamente una relación que puede darse *entre ideas* cuando son unidas por el hábito asociativo de la imaginación.

Cuando un objeto está muy unido a mí, sólo pensar en él lleva a mi mente a pensar en mí. Por ejemplo, pensar en mi casa es muy propicio para que inmediatamente piense en mí mismo. Esa es la primera asociación de ideas. Por sí sola, sin embargo, no es suficiente para que me sienta particularmente orgulloso o humilde. Ahora bien, las sensaciones de placer o dolor, por semejanza, pueden asociarse con las pasiones de orgullo (que es placentera) y de humildad (que es dolorosa), respectivamente. Pero tampoco en este caso es suficiente esta única asociación para producir orgullo o humildad, pues falta la referencia de ese placer o dolor a nosotros mismos. Pero siempre que ambas suceden conjuntamente, es decir, cuando se da la *doble* asociación, entonces se produce alguna de esas pasiones indirectas en nosotros. Si la casa es mía,

³ Sobre la doble relación de impresiones e ideas puede también consultarse la reelaboración de su teoría en su "Disertación sobre las Pasiones" (especialmente, sección II). Es de notar, empero, que en ese contexto Hume es mucho más modesto y cuidadoso con sus elecciones terminológicas; tal es así que en la sección II únicamente se refiere a dicho mecanismo como "un doble impulso" y es recién en la sección siguiente, luego de diez páginas de discusión, donde encontramos la referencia explícita a la "doble asociación de impresiones e ideas" –Hume (1898: 145, 155).

pienso en mí, y si además es bella o es signo de estatus social, entonces el placer que me proporciona en paralelo a la dirección auto-referencial de mi pensamiento produce por *doble asociación* la aparición de una nueva impresión simple, el orgullo.

Tenemos, entonces, que si bien la esencia misma de la pasión indirecta es su carácter de impresión simple y el placer o dolor que vivenciamos al experimentar cada una de estas peculiares emociones, hay a su alrededor ciertas relaciones de ideas (ciertas relaciones de carácter *cognitivo*) que si bien no son condición suficiente para su identificación, sí son condición necesaria para su aparición en la corriente de nuestras percepciones. Esas relaciones refieren a la cercanía de la causa con el sujeto, tal que la idea de la causa produzca una transición a la idea del sujeto. Sobre la base de estos hallazgos, Hume se embarca en la investigación de cada una de las causas de orgullo y humildad, con la intención de contrastar su hipótesis explicativa. Para ello, intentará explicar cada una de las causas que producen orgullo y humildad en términos de la doble relación entre ideas e impresiones. Antes de eso, sin embargo, ofrece algunas precisiones interesantes en torno a dicha hipótesis.

III

Hasta el momento, Hume nos ha propuesto la regla general según la cual “cualquier cosa relacionada con nosotros que produce placer o dolor, produce de la misma manera orgullo o humildad”. Sin embargo, en T2.1.6 matiza esta afirmación diciendo que otros factores necesitan estar en las condiciones adecuadas antes de que dicha transición ocurra. Si bien las denomina “limitaciones” de su sistema, veremos que cada uno de estos factores en realidad permite un refinamiento a su propuesta básica.

Las primeras cuestiones que toca son unos breves comentarios comparativos entre el orgullo y la alegría, una pasión directa. La alegría “se descubre [i.e. a la mente, L.G.] sobre la base de una *relación más leve* (*slighter relation*, énfasis añadido) que el orgullo” (T2.1.6.2, 290). Puede que sintamos una gran alegría de participar de un banquete, por el sólo hecho de estar presentes y deleitarnos con las numerosas cualidades placenteras pero únicamente nos sentiremos orgullosos si somos los anfitriones, es decir, si el banquete está especialmente relacionado con nosotros, no meramente por haber sido invitados. En otras palabras, la alegría, como las demás pasiones directas, no requiere para su surgimiento de ninguna relación cognitiva, es decir, ninguna relación

especial de ideas que vincule *conmigo* al objeto agradable. Sólo con ser agradable, un objeto nos dará una alegría inmediata que no refiere peculiaрemente a nada por fuera de la sensación placentera, ni a nosotros mismos, ni a otro sujeto diferente a mí. Como el orgullo posee un objeto peculiar y natural al que siempre refiere, requiere para su aparición que el sujeto pueda establecer ciertas relaciones cognitivas entre el objeto de la pasión y sí mismo. Se trata, por eso mismo, de una vivencia afectiva mucho más elaborada (cognitivamente) y es por eso que Hume la considera “más delicada en este particular que la alegría” (T2.1.6.5, 292), como sugiere más adelante, al mencionar la siguiente condición: la *cercanía* que tiene que darse en la relación entre objeto y sujeto de la pasión. Para que la pasión del orgullo ocurra en nuestra mente, por ende, es necesario que haya *dos* objetos singulares y no sólo uno. Estos son: (a) el objeto placentero, que por eso mismo es singular a la percepción y (b) el propio sujeto, que se vuelve singular debido a la estrecha relación que guarda con el objeto. La relación estrecha singulariza al sujeto y lo hace objeto de su propio placer, lo hace “orgulloso de sí mismo”.

Este carácter de doble singularidad hace del orgullo, en cierto sentido, una forma más “compleja” de afección emotiva. No, por cierto, porque ya no se trate de una impresión simple, sino porque si bien lo es, para poder ser realmente vivenciada, se requiere (causalmente, no lógicamente como cree Árdal) una estructura cognitiva con cierto grado de sofisticación, tal que permita distinguir las ideas del objeto, del sujeto y del tipo de relación (cercana) que los une. La singularidad que han de adquirir ante la mente tanto el objeto como el sujeto para la producción del orgullo, continúa diciendo Hume, puede ser elevada o enteramente destruida por la *comparación* que podemos establecer con los otros.

La comparación es la forma que tenemos de estimar el valor o el mérito, es decir, la singularidad que tiene determinado objeto. Hay dos formas de la comparación que pueden volver a un objeto valioso (o viceversa): (a) ya sea por comparación con los demás sujetos que estiman o desestiman el objeto o (b) ya sea por comparación con otros objetos (si es escaso o vulgar, por ejemplo). Si el objeto tiene valor o mérito, pero no tiene una relación cercana con nosotros, sólo producirá alegría. Si el objeto tiene una relación cercana con nosotros, pero no es juzgado valioso o meritorio, ninguna pasión surgirá en nosotros. De ahí la “delicadeza” del orgullo: con que una de las condiciones no se cumpla, no ocurrirá que estemos orgullosos.

La tercera de las “limitaciones” es casi una consecuencia directa de las dos anteriores y, más que limitar el sistema, permite extraer sus implicancias principales. Si el orgullo surge al cumplirse, necesariamente, las dos condiciones anteriores: placer + relación estrecha; y el carácter valioso o meritorio del objeto que genera placer es juzgado *por comparación* con los demás sujetos que forman su núcleo social inmediato, entonces “el objeto placentero o doloroso tiene que ser discernible y obvio y no sólo para nosotros sino que también para los demás” (T2.1.6.6, 292).

Una pasión implica una preferencia, es decir, es una forma afectiva de valuación. Tal valoración del objeto, sin embargo, según sugiere Hume, no se da de forma intrínseca sino siempre *por comparación* con otros objetos y otros sujetos. Por ende, las opiniones de los otros a la hora de poder determinar el valor de los objetos es indispensable y nos abre a una de los primeros grandes presupuestos de toda la teoría humeana sobre la estructura de nuestra vida afectiva (y cognitiva también): requiere como condición para su desarrollo y progreso gradual de la existencia de un campo intersubjetivo dentro del cual se desenvuelven los sujetos individuales. Difícilmente habría vida afectiva si no hubiera otros sujetos como un *factum* de la experiencia. Hume fue posiblemente el primero en identificar la compleja simbiosis que existe entre la imagen de sí mismo que cada uno de nosotros tiene y la opinión de los otros (Cfr. Baillie, 2000: 37-38, 54).

La cuarta condición requiere que nuestra relación con la cualidad placentera sea relativamente estable y duradera dado que “parece ridículo inferir una excelencia en nosotros mismos a partir de un objeto que es de tan corta duración y que nos acompaña durante una parte tan breve de nuestra existencia” (T2.1.6.7, 293). Este comentario establece las bases para un importante tema de T3: que el objeto primordial de aprobación o censura es el carácter de las personas y que las acciones son encomiables o denostables sólo en la medida en que emergen de rasgos establecidos y constantes del carácter.

La quinta es la influencia de las “reglas generales”. Las cualidades particulares que generarán orgullo variarán entre culturas. Una de las razones para estas variaciones es que lo que es raro en cierto lugar puede no serlo en otro. Consecuentemente, alguien que no pertenezca a una cultura no puede determinar, *a priori*, todas las cualidades de las cuales se desprende orgullo o humildad. Hume incluso sugiere que alguien con un conocimiento *completo* de la naturaleza humana no podría

lograrlo, lo cual indica que hay involucrado un elemento de convención. Ello mismo, además, es prueba de la importancia insoslayable del campo intersubjetivo para la conformación de la vida afectiva que nos caracteriza. Tal campo intersubjetivo recibirá un tratamiento teórico más sofisticado en la explicación humeana de la *simpatía*, el mecanismo que hace posible la comunicación afectiva entre sujetos.

IV

Tanto la estructura general como la temática de T2.2 van en paralelo a la discusión de T2.1. De la misma manera que el orgullo y la humildad son pasiones placenteras y dolorosas cuyo objeto es el propio sujeto, el amor y el odio son las pasiones hedónicamente correspondientes pero dirigidas, en cambio, hacia *otras* personas. Amar a alguien, en el sentido en que le da Hume al término, es tenerlo en alta estima debido a alguna de sus cualidades personales o posesiones. No hay que confundir este tipo de sentimiento, por lo tanto, con algunos sentidos más comunes o vulgares que se le dan al término, como puede ser la pasión sexual, que Hume trata como una de las formas específicas de la pasión indirecta, más ampliamente entendida, del amor. La simplicidad de las mismas, similarmente, las hace imposibles de definir sino a través de introspección, es decir, únicamente si cada uno está familiarizado con la sensación interna que generan en la mente al experimentarlas. Esta dificultad de comunicación verbal se revierte apelando a la misma estrategia anterior: referir y discutir en torno a las condiciones causales que permiten explicar su aparición y sus efectos y relaciones con otras afecciones. Nuevamente, las condiciones más bien cognitivas (relaciones entre un sujeto y un atributo o calidad que le pertenece y que resulta placentera o dolorosa) forman parte importante de la manera en que entendemos la operación natural de la pasión, pues siempre refiere a esos términos, pero no constituye la esencia de la misma: sólo el aspecto fenoménico de la sensación placentera o dolorosa es definitorio de estas pasiones del amor u odio. Pero de todas maneras aquellas son condiciones necesarias, aunque no suficientes, para poder hablar y distinguir este tipo de vivencias afectivas.

En concordancia con el tratamiento anterior, cualquier rasgo del carácter o personalidad, cualquier cualidad valiosa del cuerpo o bien material que causarían orgullo si fueran míos, causarán que amemos a cualquier otro sujeto que las posea. El mismo proceso de doble relación

entre impresiones e ideas es requisito para su producción, siendo la relación de ideas que conecta las cualidades relevantes con *otro* sujeto distinto de mí la única diferencia. Dado que ya ha testeado cada fuente de orgullo con exhaustividad en la primera parte, Hume prefiere en esta oportunidad ofrecer una serie ulterior de "experimentos" que le permitan dar mayor solidez y confirmación a su hipótesis general de la doble relación.

Estos experimentos cumplen el objetivo de mostrarnos de qué manera la variedad complicada de nuestra vida afectiva y emocional va en aumento progresivo debido principalmente a la confluencia de una mayor capacidad cognitiva que hace posible establecer formas más rebuscadas de relación intersubjetiva y al propio campo intersubjetivo ya a disposición, es decir, ya dado al sujeto y en donde el sujeto emerge y se forma en tanto tal. Permite dotar de mayor contenido y espesor teórico a la afirmación humeana de que las mentes son *espejos* las unas de las otras, en la medida en que la refracción y el reflejo recíproco de nuestras vivencias afectivas permiten el refinamiento tanto sensitivo como conceptual de nuestras pasiones, de manera que nos permiten trazar distinciones más finas entre, por ejemplo, el amor, el orgullo, la estima, la compasión, la amistad, la envidia, el respeto, el desprecio, la malicia, el apetito sexual, etcétera. Un mundo de sensaciones indistinguibles o indiscernibles para otras formas sensibles cognitivamente más rudimentarias (Cfr. T2.2.12.8, 398).

V

Aunque uno puede ser escéptico respecto de considerar los argumentos de Hume como una explicación de las condiciones causales para el surgimiento en la mente de una impresión especial contingentemente relacionada con la idea del propio sujeto (*self*), como sugerimos a partir del caso de P. Árdal (1966: 17-27), la reconstrucción que hemos propuesto ha mostrado, al menos en principio, que tal explicación presenta cierta solidez y sofisticación teóricas. Por ejemplo, si tomamos su aserción de que la causa de orgullo debe generar en nosotros un placer independiente a dicha pasión, Hume escribe como si estuviera simplemente afirmando ciertas relaciones *de facto* entre dos eventos que carecen de todo tipo de relación lógica entre ellos. En palabras del propio Árdal, "como si estuviera haciendo mecánica" (1966: 27): "La experiencia del placer, en ciertas situaciones especificables, da

lugar a la experiencia del orgullo, porque las dos son similares. Sucecede simplemente que experiencias similares se sigan una de la otra" (Árdal, 1966: 27). Pero como nota Árdal muy acertadamente, la revelación que tiene lugar aquí, aunque según él confusamente expresada por Hume, es ésta: un hombre que está orgulloso de algo no puede estarlo a menos que lo *valore*. Estar orgulloso de algo implica pensar que tiene un cierto *valor* o que indica algún valor en la propia persona.

La confirmación de que el orgullo es una forma de auto-valuación está dada por la relevancia que adquiere el campo intersubjetivo y las opiniones de los demás, según hemos colegido a partir de nuestro comentario a las "limitaciones" del sistema de las pasiones: "Nos imaginamos (*fancy*) más felices, lo mismo que más virtuosos y bellos, cuando así lo aparecemos ante los otros; pero somos más ostentosos de nuestras virtudes que de nuestros placeres" (T2.1.6.6, 292). En efecto, esa valoración se traduce en la expresión de una preferencia. No sólo *preferimos* ciertas *cualidades* (agradables, útiles, bellas) por sobre otras sino que incluso *preferimos* a ciertas *personas* por sobre otras, en base a que detectamos en ellas la presencia de esas cualidades (Cfr. Baier, 1991: 164).

Por ende, este tipo de afecciones dolorosas o placenteras representan formas primitivas y pasionales de "juzgar" reactivamente el valor que presentan para nosotros ciertas cualidades, objetos, habilidades, etc. De la misma manera que todo tipo de razonamiento consiste en nada más que una *comparación* (T1.3.2.2, 73), cuando juzgamos el valor de los objetos lo hacemos *por comparación* y en caso de que no haya ninguna a mano, es más factible que el objeto se nos pase desapercibido a que lo juzguemos "esencialmente" valioso.

De la misma manera, juzgamos a los objetos más por comparación que por su mérito intrínseco y real; y cuando no podemos realzar su valor por medio de algún contraste, tenemos tendencia a pasar por alto incluso lo que es esencialmente bueno en ellos (T2.1.6.4, 291. Cfr. también T2.1.8.8, 302).

Un poco más adelante:

Todo en este mundo es juzgado por comparación. Lo que es una fortuna inmensa para un caballero privado es miseria para un príncipe. Un campesino

se consideraría feliz en lo que no puede granjear sino necesidades para un caballero. Cuando un hombre o bien ha estado acostumbrado a una forma de vida más espléndida o bien se piensa a sí misma en derecho a ella, por su nacimiento y cualidad, cualquier cosa por debajo es desagradable e incluso vergonzoso; y es con gran esfuerzo que oculta sus pretensiones a una mejor fortuna (T2.1.11.18, 323).

De la misma manera que los objetos se nos aparecen más grandes o más pequeños por comparación con otros (T2.2.8.7, 375), también a las demás personas con las que nos relacionamos podemos juzgarlas por comparación e, igual de importante, podemos juzgarnos a nosotros mismos en comparación con los demás (T2.2.10.2, 389-90). Estas últimas variantes conforman el núcleo central de lo que Hume denomina el principio de comparación, un mecanismo mental que nos permite establecer este tipo de valuaciones sobre una base comparativa. De él dependen varias pasiones indirectas secundarias, es decir, conformadas por la mixtura de las cuatro primarias (orgullo, humildad, amor, odio).

A diferencia del principio de simpatía, que al transmitirme las pasiones o actitudes de la otra persona la toman como objeto de mi pasión pero de forma no necesariamente relacional, el principio de comparación nos presenta a la otra persona específicamente en términos de su relación conmigo. Es decir, yo mismo estoy contenido en la forma en que el otro se presenta, pues se presenta *en comparación conmigo* (Cfr. Baillie, 2000: 67).

Cuando percibo la felicidad de una persona o el hecho de que está orgullosa por alguna de sus cualidades, es factible que en una inspección directa sienta amor por él, derivado del placer concomitante a su felicidad u orgullo. Pero en una segunda instancia, *por comparación*, es decir, si establezco una relación entre ambos, es posible que, dadas mis circunstancias actuales, su felicidad u orgullo hagan ver mi estado como *menos feliz* u *orgulloso*, lo cual comparativamente disminuirá la estima que yo tengo por mí mismo y me hará sentir humildad y desprecio por mí mismo. Si bien no era infeliz, el hecho de que la felicidad del otro sea comparativamente superior a la mía hace que ante mis ojos (por así decir) mi propia estimación disminuya y se me presente bajo la forma de la humildad o infelicidad. Lo mismo sucedería a la inversa. Ante la contemplación de una persona infeliz o que padece una situación

desagradable y causante de humildad, sentiré (en un primer momento) compasión o pena por él pero, comparativamente, hará que mi propia felicidad y estimación personal aumente ante mis ojos, en relación a las calamidades que él sufre en la actualidad y que tengo la suerte de no estar yo mismo sufriendo.

Por lo dicho hasta aquí del principio de comparación, la explicación de Hume no sugiere que dicho principio opere *en lugar* o *en reemplazo* del principio de simpatía, sino *luego* de él, ya sea diversificándolo o incluso invalidándolo. Para poder sufrir o despreciarse al verse comparado con alguien más, uno tiene que “ingresar” a la auto-estima del otro, es decir, recibirla a la percepción por comunicación simpática. La idea parece ser, por lo tanto, que nosotros naturalmente tomamos conciencia de los estados internos de alguien a través de la simpatía, lo que resulta posteriormente, por intervención del principio de comparación, en la derivación de estas pasiones negativas de auto-desprecio, humildad y baja estima.

He argumentado que la vida afectiva aparece como un pilar fundamental de la subjetividad y que para su desarrollo la misma implica necesariamente desde su mismo comienzo la existencia de un campo intersubjetivo únicamente a partir del cual puede emergir el sujeto individual. La relevancia de este marco social irreductible de la naturaleza humana es doble: por un lado, es el marco en donde las cosas adquieren o se tiñen de determinados valores, es decir, donde los placeres y dolores son organizados en escalas de valor socialmente determinadas a través de la costumbre y las reglas generales; por otro lado, es indispensable a nivel individual pues sólo a través del reflejo simpatizante con los demás es que pueden ponerse en funcionamiento los mecanismos mentales que hacen posible mi organización afectiva personal en el medio y las circunstancias que habito (Cfr. Baier, 1991: 153, 171). Entre ellos, el principal es el mecanismo de la simpatía:

Pero más allá de estas causas originales de orgullo y humildad, hay una [causa] secundaria en la opinión de los otros, que tiene una influencia equivalente en las afecciones. Nuestra reputación, nuestro carácter, nuestro nombre son consideraciones de vasto peso e importancia; e incluso las otras causas de orgullo (virtud, belleza, riquezas) tienen poca influencia cuando

no está secundadas por la opinión y sentimientos de los otros (T2.1.11.1, 316).

Odio, indignación, estima, amor, coraje, alegría y melancolía; todas estas pasiones las siento más por comunicación que por mi propio temperamento y disposición naturales (T2.1.11.2, 317).

Nuestros afectos, por ende, como formas de valorar objetos, personas y cualidades, requieren como condición la existencia de otros sujetos que oficien como marco de inteligibilidad y justificación para dicha valuación. Por ende, el principio de simpatía, que hace posible para nosotros esa receptividad, esa apertura al campo intersubjetivo, se muestra como condición fundamental para el desarrollo emocional y, a la postre, a través de la educación o la conversación, también cognitivo del sujeto.

Nuestras opiniones de todo tipo están fuertemente afectadas por la sociedad y la simpatía, y es casi imposible para nosotros albergar cualquier principio o sentimiento en contra del consentimiento universal de todos aquellos con lo que tenemos alguna amistad o correspondencia. Pero de todas las opiniones aquéllas que nos formamos en nuestro propio favor, sin importar cuán elevadas y presuntuosas, son en el fondo las más frágiles y las más fácilmente conmovidas por la contradicción y oposición de los otros (Hume, 1898: 152).

Sin embargo, las otras mentes no son conocidas para nosotros de manera directa sino únicamente a través de lo que Hume denomina sus “signos externos”, es decir, sus gestos, sus aserciones y, en términos generales, sus acciones. Estas últimas son efecto de una motivación mental o emotiva. Por ende, la vida afectiva depende del campo intersubjetivo, que depende a su vez del mecanismo mental de la simpatía, que a su vez es únicamente posible bajo la condición de que estemos involucrados en lo que podríamos denominar (aunque no en términos del propio Hume) una *praxis encarnada*, es decir, bajo el supuesto de que existimos como seres corporales, de carne y hueso, en relaciones espaciales y temporales

contiguas con otros seres sensibles de carne y hueso, es decir, igualmente encarnados.⁴

La simpatía, entonces, requiere de la corporalidad. Un campo intersubjetivo, i.e. social, únicamente puede ser un campo encarnado. La vida mental humana normal y unificada depende de un campo

⁴ Es oportuno adelantar una posible objeción. En este trabajo no se ha discutido, ni siquiera mencionado, el problema de la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos externos. Hay que conceder que toda la cuestión, desarrollada por Hume en T1.4.2, presenta grandes dificultades teóricas y desafíos interpretativos a cualquier especialista. Hay múltiples tensiones entre varios y presuntamente divergentes aspectos de la propia filosofía de Hume que no parecen confluir de manera consistente (o incluso, algunos dirían, del todo coherente). Al respecto, puede consultarse el estudio de Stroud (1977: 96-117) y sus comentarios respecto de las dificultades de compatibilizar un estudio naturalista del hombre con un aparato teórico acríticamente basado en la denominada teoría moderna de las ideas, con la consecuente emergencia de implicancias escépticas (1977: 234-236). De todos modos, aunque podamos conceder que la psicología de Hume esté errada, o plagada de presupuesto teóricos a la larga improcedentes, es no obstante también necesario conceder que los hombres en efecto *creen* en la existencia independiente de los objetos externos, entre ellos, sus propios cuerpos y aquellos de los demás. Por lo que, a efectos de este trabajo, podemos (al menos, por ahora) presuponer el hecho de que los hombres *creen naturalmente* que los cuerpos existen independientemente de que sean o no percibidos (más allá de cómo expliquemos tal creencia). De modo que la conclusión de este trabajo podría reformularse, sin ninguna modificación de las principales cuestiones discutidas en él, de la siguiente manera:

(1) la dimensión afectiva es de vital importancia para la conformación de la subjetividad humana tal como la conocemos pues nos permite juzgar el valor de los objetos según nos afecten de manera placentera o dolorosa;

(2) una dimensión afectiva tal como la que se señala en (1) requiere de la existencia de un marco social en donde se determinen escalas de valores;

(3) un marco social tal como el que se plantea en (2) es únicamente posible, según Hume, a través del mecanismo de la simpatía (*via* el principio de comparación);

(4) dicho mecanismo de la simpatía es él mismo posible sólo a través de la comunicación de afectos a través de las conductas y acciones *externas* (pues no tenemos acceso *directo* a otras mentes). Por lo tanto:

(5) la existencia o (lo que es lo mismo) la *creencia en la existencia de un campo intersubjetivo encarnado*, es decir, la (creencia en la) existencia de otros sujetos, por así decir, “de carne y hueso”, es condición irreductible para la conformación de la dimensión afectiva típicamente humana.

afectivo intersubjetivo encarnado. El cuerpo, por ende, se muestra como el gozne o quiasmo o punto de convergencia de las relaciones que dan sustento y conforman la compleja subjetividad afectivo-cognitiva y las complejas formas de sociabilidad propias de los seres humanos. Me refiero, principalmente, a la relación sujeto-medio y a la relación ego-alter ego. Ambas conforman al individuo como sujeto y se desarrollan en él de manera progresiva y conjunta.

Bibliografía

- Árdal, P. (1966). *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Baier, A. (1991). *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge (Mss.): Harvard University Press.
- Baillie, J. (2000). *Hume on Morality*. Londres: Routledge.
- Deleuze, G. (1977). *Empirismo y subjetividad*. H. Acevedo. (trad.) Barcelona: Gedisa.
- Fogelin, R. (1985). *Hume's Skepticism in The Treatise of Human Nature*. Londres: Routledge.
- Gaukroger, S. (ed.) (1998). *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*. Londres: Routledge.
- Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton y M. J. Norton. (eds.) Oxford: OUP.
- Hume, D. (1898). A Dissertation on the Passions. En *The Philosophical Works of David Hume*. Vol. II. T. H. Green y T. H. Grose. (eds.) (139-166). Londres: Longmans, Green and Co.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Waxman, W. (1994). *Hume's Theory of Consciousness*. Oxford: OUP.